

De Juan de Mariana a la *Marianne* de la República francesa o el escándalo del derecho de resistir a la opresión

Florence Gauthier

El tema que se abordará en este texto puede parecer, de entrada, algo extraño. Se trata del nombre *Marianne*, esto es, la denominación dada en Francia a la República, denominación que procede del nombre del jesuita español del siglo XVI Juan de Mariana. Mi interés por esta cuestión se ha ido derivando poco a poco de las investigaciones que he llevado a cabo durante más de 25 años. Transcurrido todo este tiempo, espero lograr transmitir algunas conclusiones que, a mi parecer, han alcanzado ya cierta madurez.

Todo se fraguó alrededor de un término, “derecho natural”, que aparece en las Declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 y de 1793 y que resume la teoría de estas revoluciones. Como historiadora de la Revolución en Francia y en las colonias francesas del siglo XVIII que soy, no podía dejar de seguir el rastro de este concepto.

Estas revoluciones pusieron sobre la mesa la necesidad de declarar los derechos del hombre y del ciudadano, los derechos de los pueblos a su soberanía, el derecho a la existencia, el derecho a resistir a la opresión. Esta es la razón por la que creo que conviene denominarlas “revoluciones de los derechos del hombre y del ciudadano”.

Fue, precisamente, a través de mis esfuerzos por entender mejor esta noción de “derecho natural” como me fui remontando de la Ilustración a las Revoluciones inglesa y holandesa del siglo XVII, a las guerras de religión del siglo XVI y, finalmente, a los mismísimos comienzos de la era moderna: el momento del Renacimiento. Pues bien, al término de este recorrido hacia atrás, resultó que hallé las primeras fuentes de la tradición del derecho natural en España, en los desarrollos que de él hizo la Escuela de Salamanca y, en concreto, en la definición renovada del derecho natural que le debemos, definición que permitió el florecimiento de la filosofía del derecho natural moderna.

El doble choque del descubrimiento de América y de la destrucción de las Indias

Este derecho natural moderno fue el resultado intelectual de una experiencia histórica terrible: el “descubrimiento de América”, lo que Bartolomé de Las Casas llama “la destrucción de las Indias”¹. Se trató –lo sabemos todos ya- del encuentro de una humanidad nueva, la de los Indios –así los llamaban los

¹ Casas, Bartolomé de las (2005) [1552]: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid: Alianza.

Europeos-, un encuentro al que siguió una violencia sin precedentes: pillaje, destrucción, sometimiento de los Indios a la esclavitud, exterminación y, más adelante, importación de una mano de obra africana deportada por la fuerza y también esclavizada en las plantaciones de los colonos.

La Escuela de Salamanca logró aunar toda la crítica que despertó esta realidad y construyó una respuesta a ella que descansaba sobre tres planos: el filosófico, el político y el teológico. El elemento de dicha respuesta que me interesa resaltar aquí es el portentoso esfuerzo por redefinir la humanidad y sus derechos que esta respuesta de la Escuela de Salamanca albergaba en su seno. La humanidad dejó de ser definida como lo había sido hasta el momento, esto es, en relación con una religión o una historia particular, y pasó a ser entendida de una forma de todo punto “moderna”: la humanidad la conforman todos los seres humanos que habitan cualquier parte de la tierra, los cuales se presentan ante los demás participando de la infinita diversidad de las formas de vida de nuestra especie. El único criterio que aquí cuenta, pues, es la pertenencia a este género humano.

La Escuela de Salamanca vinculó esta nueva definición de la humanidad a la necesidad de atribuir a la misma unos derechos de nacimiento o naturales. La experiencia de la violencia ejercida contra los indios y los africanos, así como la cuestión central de la esclavitud, que se juzgaba incompatible con la condición de pertenencia al género humano, permitió proclamar el primer derecho de la humanidad: el derecho a *nacer libres y a permanecer libres*.

Este derecho natural a nacer libres, que pasaba a convertirse en algo consubstancial al ser humano, exigía no limitarse a una definición meramente filosófica de este estado de naturaleza que debía perdurar y quedar garantizado. De este modo, los pensadores de Salamanca pasaron del nivel filosófico al nivel de una teoría política pensada para la acción. Así, los poderes públicos se convertían en los garantes de este derecho a nacer libres y a permanecer libres. Además, estos mismos pensadores estimaban que la Iglesia católica –su núcleo dirigente, esto es, el papado– debía también adoptar esta redefinición de la humanidad, algo que no había hecho en el pasado cuando dejó que los conquistadores se entregaran a sus conquistas sin que éstas fueran objeto de condena alguna. Así, esta redefinición de la humanidad concernía tres tipos de derecho: el derecho natural, que pertenecía al ámbito de la filosofía, el derecho humano, que iba vinculado al terreno de lo político, y el derecho divino, que era objeto de un tratamiento teológico².

La filosofía del derecho natural moderno nacía, pues, de una experiencia histórica abominable. Conviene resumir aquí sus postulados:

² Véanse Casas, Bartolomé de las (1992-1998): “Historia de las Indias”, en *Obras Completas* (ed. Paulino Castañeda Delgado), Madrid: Alianza; y Vitoria, Francisco de (1975) [1539]: *Relecciones sobre los Indios y el derecho de guerra*, Madrid: Espasa-Calpe. Entre los trabajos de Marianne Mahn-Lot, véase *Las Casas moraliste*, Paris: Cerf, 1997. Este estudio da prueba de las calumnias vertidas de forma ininterrumpida durante cinco siglos sobre la Escuela de Salamanca y los humanistas españoles.

- 1) La humanidad es una, nace libre y posee unos derechos que los poderes públicos tienen el deber de proteger.
- 2) Los pueblos tienen derecho a su soberanía y la conquista es ilegítima.
- 3) Los derechos corresponden tanto a la persona como a la humanidad en tanto que género –de ahí que el derecho natural moderno se concibiera, atendiendo a su dimensión universal, como un derecho cosmopolita-.
- 4) La libertad humana nace del rechazo de todas las formas de opresión, esto es, tanto de la pérdida de libertad personal como de la pérdida de libertad de los pueblos –es por ello por lo que se establece que la libertad humana corresponde tanto a los individuos como a la especie o, si se prefiere, tanto a lo particular como a lo universal-.

Esta lógica de lo particular y de lo universal se descomponía en tres instancias: la persona, el pueblo o sociedad política –la *polis*- y el derecho de la humanidad entera –la *cosmópolis*-. Se trataba de tres instancias cuyos derechos debían pensarse y podían ponerse en práctica de forma conjunta y armoniosa.

Así, cuando en este texto me refiera al derecho natural moderno, estaré designando este cuerpo formado por los derechos de la persona, los derechos de los pueblos y el derecho cosmopolita. Conviene aclarar bien este punto, puesto que este cuerpo del derecho natural moderno lo iremos encontrando a lo largo de toda una corriente de pensamiento que arranca con la obra de Bartolomé de las Casas y de la Escuela de Salamanca y que conduce al propio Kant, pasando por múltiples caminos.

Finalmente, conviene destacar un interesante elemento que marcó el siglo XVI como resultado del encuentro con los pueblos americanos: la constatación de que los indios no eran cristianos. Este hecho hizo tambalear la figura del mismísimo Dios todopoderoso: ¿conocía Dios América? ¿Por qué no había hecho llegar la *Buena Nueva* a esa parte del mundo? Este hecho otorgó mayor radicalidad al largo proceso, hoy todavía inacabado, de separación entre las facultades humanas y la teología.

Juan de Mariana (1535-1624), humanista y jesuita de la contrarreforma

Como es sabido, los humanistas del Renacimiento fueron vencidos política y teológicamente. La victoria de los colonos esclavistas en América y las guerras de religión en Europa extendieron su doble capa de plomo a ambos lados del Atlántico.

Juan de Mariana fue una de las figuras más destacadas entre los jesuitas de la contrarreforma católica. Nació en 1535 y se hizo jesuita en 1554. Estudió en España, Italia y Francia. En 1572 se encontraba en París, con lo que pudo presenciar la masacre de San Bartolomé –el asesinato masivo de protestantes que tuvo lugar con motivo de la unión entre Enrique de Navarra y Margarita de Valois-. Volvió a España en 1574 y se instaló en Toledo, donde vivió hasta su muerte, en 1624. Fue en dicha ciudad donde escribió y publicó sus obras.

Juan de Mariana constituye uno de los máximos exponentes de la filosofía del derecho natural de la Escuela de Salamanca. Encontramos en su reflexión el grueso de los fundamentos de la tradición del derecho natural, que han sido referenciados más arriba, fundamentos que desarrolló de forma original en el campo de la historia de España y de la teoría política. Entabló amistad con Bellarmin, que se convertiría en General de los Jesuitas y, por lo tanto, en una de las personas de confianza del Papa, y que compartiría gran parte de sus ideas políticas.

Pero la reflexión de Mariana fue motivo de escándalo para muchas mentes de su tiempo. En lo que sigue presentaré algunas de las ideas principales que defendió. En *De rege et regis institutione* (1599)³, Mariana describe un estado inicial de la historia humana en el que los hombres viven en familias y se reúnen en sociedad o en pueblos y establecen leyes civiles con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida, nunca a la inversa. Este estado inicial se caracteriza por la ausencia de jerarquías y por la preponderancia de relaciones de igualdad entre las familias. Las leyes, pues, nacían de acuerdo con los principios de justicia y de igualdad. Sin embargo, en el momento en que la avaricia y la codicia engendraron las desigualdades, las leyes se hicieron injustas y los gobernantes se convirtieron en opresores.

Mariana postula que el hombre es un animal sociable y que la sociedad política o república es un bien común al pueblo. Asimismo, retoma la concepción del derecho natural que la Escuela de Salamanca construye contra la doble opresión de la esclavitud y de la conquista y presenta dicho derecho natural como un deber impuesto a los gobiernos.

La teoría política de Mariana apunta a una república en la que se confía el ejercicio de los poderes públicos a un monarca, lo que, al decir del pensador jesuita, constituye la mejor forma de gobierno posible. Este marco teórico le sirve a Mariana para desarrollar de forma detallada qué debe entenderse por un *buen rey*, figura que opone a la del *tirano*.

El buen rey tiene el deber de procurar a la república *la felicidad*, así como de garantizársela a lo largo del tiempo. Se halla sometido a los mismos derechos y leyes que sus súbditos, pues, de hecho, ha recibido el poder, precisamente, de éstos, quienes reciben también la denominación de “ciudadanos”. Así, el pueblo soberano establece un contrato social de confianza con el rey. En efecto, es el pueblo soberano quien ha confiado el ejercicio de los “poderes públicos” –no del “poder soberano”– al rey. Ésta es la razón por la que Mariana dice del monarca que “ha recibido el poder de manos del pueblo”⁴. Este hecho es fundamental, pues constituye el punto de partida de la teoría política de Mariana. La soberanía

³ El político y pensador republicano Pi y Margall tradujo esta obra al castellano en 1855 bajo el título *Del rey y de la institucion real*. Para una traducción más reciente, véase *La dignidad y la educacion del rey* (ed. Luis Sánchez Agesta), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1981. Dicha versión incluye una introducción también a cargo de Luis Sánchez Agesta titulada “El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo”.

⁴ *Del rey, op. cit.*, cap. 5.

reside en el pueblo; constituye su bien común, su *res publica*. Y, tal como establece la doctrina del derecho natural cosmopolita, todos los pueblos tienen derecho a su *res publica*.

Quisiera insistir en este punto. Mariana rompe con la teoría católica de la *monarquía universal* que Roma había enarbolado históricamente –el más reciente campeón de dicha doctrina había sido Carlos I y V de Alemania-. Efectivamente, el de una monarquía universal era el proyecto político heredado del medioevo, un proyecto que aspiraba a construir un mundo enteramente católico que obedeciera a un único rey.

En cambio, Mariana retoma la idea de un derecho de los pueblos a su *res publica* o soberanía, idea que había sido sugerida por la Escuela de Salamanca, especialmente por Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, ante la experiencia de la destrucción de las sociedades indias de América y de su completa expropiación, empezando por sus tierras.

Resistir la opresión de un tirano es un derecho natural de las personas, de los pueblos y de la humanidad entera

En Juan de Mariana, el tiranicidio constituye una consecuencia lógica del principio político fundamental con el que opera, principio que queda enunciado tal como sigue: el pueblo es soberano y confía el ejercicio de los poderes públicos a un rey, si bien puede retomar dicho ejercicio si el rey traiciona su confianza. Así, Mariana desarrolla detalladamente los siguientes puntos concernientes al tiranicidio:

1. La aparición de un tirano se reconoce en el hecho de que el otrora gobernante fiel al mandato que le ha sido encomendado empieza a cometer crímenes y se hace insoportable tanto para su pueblo como para sus allegados. El soberano se convierte, pues, en una bestia feroz y cruel a la que no le tiembla el pulso a la hora de perpetrar sus crímenes. Así, el tirano provoca en el público un sentimiento particular que Mariana denomina “sentido común” de que se haga justicia, un sentimiento que se concreta tanto en el deseo de que esta reparadora justicia surta efectos para con uno mismo, como en el de que alcance a todos los demás: “El sentido común es en nosotros una especie de voz natural, salida del fondo de nuestro propio entendimiento, que resuena sin cesar en nuestros oídos, y nos enseña a distinguir lo torpe de lo honesto”⁵. Lo que Mariana sostiene, pues, es la existencia de un sentido, común a la humanidad entera, relativo a los sentimientos que los humanos comparten en punto a crear los vínculos en los que se asienta la vida en sociedad.
2. El tiranicidio es legítimo. Pero –podríamos preguntarnos- ¿no prohíbe el derecho natural el que se dé muerte a un ser humano? La legitimidad del

⁵ *Ibid.*, cap. 6.

tiranicidio viene dada por el hecho de que el tirano ya no es un ser humano: ha traspasado el umbral de la inhumanidad. Mariana califica al tirano de “bestia feroz” para poner de manifiesto la esencial oposición que, a su modo de ver, existe, como resultado de la opresión, entre humanidad e inhumanidad. El tirano es un *criminal* y un *enemigo público* cuya peligrosidad se ve acrecentada por el hecho de que detenta los poderes públicos supremos y, en ellos recostado, actúa en contra de los derechos de la humanidad. Merece, pues, ser apartado del poder, ser castigado y, si es preciso, ser ajusticiado. Nótese, pues, que la ejecución del tirano es el último medio al que se puede recurrir, no el único.

3. Es necesario que la legitimidad del tiranicidio sea algo que no pase desapercibido a nadie, pues el solo hecho de que todos contemplen su posibilidad como algo por ley convenido constituye una seria amenaza para el príncipe que contribuye a frenar su tentación de convertirse en un tirano. La constitucionalización del tiranicidio en tanto que derecho recuerda al príncipe en todo momento que la autoridad del pueblo es siempre superior a la suya: “Siempre es mayor la autoridad del pueblo que la suya”, asegura el jesuita⁶.
4. Finalmente, el tiranicidio, en tanto que acto consistente en dar muerte al tirano, es presentado por Mariana como un acto individual. Los ejemplos que ofrece proceden de la Biblia, de la antigüedad griega y romana y también de su propia época. Cabe recordar, sin ir más lejos, su pormenorizado análisis del asesinato, en 1589, de Enrique III, rey de Francia, por parte de Jacques Clément. Quienes mataron al rey, dice Mariana, son individuos que deben ser reconocidos en tanto que defensores del pueblo y de su derecho, y su acción debe ser honrada en tanto que hazaña generosa y gloriosa. Se trata, en definitiva, de un acto eminentemente político en favor de la salud de la vida pública.

¿A quién pertenece la *res publica*?

El principio fundamental de la teoría política de Mariana reside en la afirmación de que la soberanía pertenece al pueblo, de que el poder de la república recae en esta soberanía del pueblo y es superior al poder del rey. Mariana aspira a construir contrapesos frente al poder real, lo que lo lleva a oponerse con gran precisión argumentativa al gran teórico del poder real absoluto y del derecho divino, su coetáneo Jean Bodin, en cuya obra ve una peligrosa justificación de la tiranía.

Al rey, según Bodin

⁶ *Ibid.*, cap. 6.

Conviene destacar, sin embargo, que Bodin planteó ciertos límites a dicho poder absoluto al reconocer la existencia de ciertas leyes naturales como la *prohibición de la esclavitud*: corresponde al rey la protección de sus súbditos con respecto a la esclavitud, estableció el teórico francés⁷. En efecto, Bodin dice tomar el relevo de los pueblos que, en su momento, lucharon contra la esclavitud romana y la servidumbre feudal, lo que supuso una pieza clave para la constitución de la realeza medieval francesa.

No obstante, más allá de esta salvedad, Bodin rechaza cualquier tipo de limitación o contrapeso a la soberanía absoluta del rey. De hecho, del rey no se espera ni que obedezca sus propias leyes, puesto que él es la fuente misma del poder legislativo y, por tanto, ¡puede rechazar someterse a sí mismo!

No es de extrañar, pues, que Mariana se opusiera a Bodin, de quien criticó la ausencia de una separación de los poderes, esto es, la confusión de los poderes constituyente, legislativo y ejecutivo, que quedaban, en el esquema de Bodin, concentrados en las manos de una sola persona.

Al pueblo, según Mariana

Mariana introdujo en su teoría política la presencia efectiva del pueblo. El pueblo es soberano; el pueblo confía el poder al rey y al rey puede arrebatárselo para recuperarlo, si hace falta a través del tiranicidio; el pueblo debe dar su consentimiento al rey y a sus decisiones.

Asimismo, los poderes del rey deben quedar sometidos 1) a los dictados del derecho natural; 2) a lo establecido por las leyes de la república; y 3) al “consentimiento de los ciudadanos”. De este modo, el rey carece de poder constituyente, que pertenece al pueblo y a nadie más que al pueblo.

La obra de Mariana, pues, concede al pueblo la mayor de las dignidades. De ahí que sea en el pueblo donde el jesuita sitúa el poder supremo. Mariana estima que es en el pueblo en quien hay que confiar, no en el gobierno. Asimismo, esta valorización del pueblo se ve reflejada en la afirmación del temor que el rey, consciente de la posibilidad del tiranicidio, debe albergar con respecto al pueblo.

Pero ¿quién es este pueblo? ¿Dónde reside su representación? A tal respecto, Mariana habla explícitamente de las Cortes de Aragón, que poseían el derecho de modificar las leyes fundamentales, a la vez que protegían las leyes existentes y daban su consentimiento a las nuevas.

Además, Mariana propone otra institución, que viene inspirada, según él mismo dice, por las que conoció la Corona de Aragón: “un magistrado intermedio entre el rey y el pueblo, una especie de tribuno, llamado vulgarmente en estos tiempos el justicia mayor, el cual, armado de leyes y de autoridad, y

⁷ Bodin, Jean (1992) [1583]: *Los seis libros de la República*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Véase, en particular, el capítulo 5 sobre el poder señorial y la necesidad de que una república bien ordenada excluya la esclavitud.

sobre todo del amor del pueblo, había de tener, como tuvo hasta hace poco, circunscrito dentro de ciertos límites el poder arbitrario de los reyes”⁸. Se trata, como puede observarse, de una forma de tribunal del pueblo cuyo cometido consiste en recordar al rey cuáles son las leyes y en ejercer sobre él un poder altamente constrictivo.

Conviene subrayar aquí que se observa en la obra de Mariana una conciencia clara de que el ejercicio de los poderes públicos constituye una práctica harto peligrosa de la que puede llegar a depender la propia vida o la muerte de los miembros de la sociedad. Y de nada sirve negar la realidad de tales poderes públicos o suprimirlos o despreocuparse de ellos para resolver el doble problema de su *necesidad peligrosa*; de lo que se trata es de comprenderlos, de estudiar sus fines y su correcto funcionamiento.

Así, Mariana propone una república basada en la soberanía popular real que, al mismo tiempo que se sirve de un gobierno para su adecuada marcha, recurre a medios prácticos para controlarlo y evitar que sobrepase los límites de su papel, que no es otro –recordémoslo– que el de procurar la felicidad de las gentes y garantizarla a lo largo del tiempo. Y Mariana estima que la solución reside, por un lado, en la activación de esos contrapesos que se muestran necesarios para una correcta imbricación de la soberanía del pueblo y el gobierno real; y, por el otro, en la necesidad de *jerarquizar* estas dos fuerzas, de las que el pueblo aparece como la instancia que detenta el poder supremo.

Asimismo, Mariana concede al clero un papel particular. El jesuita considera que los poderes públicos deben quedar separados del poder religioso y que el príncipe debe abstenerse de legislar en este ámbito. Esta es la razón por la que se muestra tan severamente crítico con respecto a las prácticas de las distintas corrientes del protestantismo, tanto la anglicana como, en Ginebra, la calvinista, las cuales, si bien reclamaron en un primer momento la separación de los poderes civil y religioso, más adelante, cuando llegaron al poder, no dudaron en fusionarlos.

Mariana es partidario, pues, de esta separación de los poderes civil y religioso que caracteriza el grueso de la tradición humanista del derecho natural moderno. No obstante, tal como ha sido apuntado, el jesuita reserva un espacio concreto para la Iglesia: el de situar junto al príncipe a un consejero por ella designado, el cual que –eso sí– debía ser remunerado a través de medios totalmente independientes con respecto al erario público.

Conviene añadir que Mariana estimaba que la libertad religiosa constituye también un derecho del hombre –esta tesis supone una de las contribuciones más destacables del jesuita español–. Ahora bien, su rechazo de la coacción ejercida por las instancias religiosas, rechazo del que habían participado también Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, quedó siempre fuera de dudas.

⁸ *Del rey*, op. cit., cap. 8.

En conclusión, Mariana es consciente –así lo explicita- de que las instancias públicas son necesarias para la correcta organización de una república, así como de que el ejercicio de los poderes públicos es esencialmente peligroso y debe ser analizado, entendido y embridado de manera que no se aleje de su objetivo: el de realizar la felicidad de la sociedad.

A la pregunta central de la política –¿a quién pertenece la soberanía, esto es, el poder supremo?- Mariana respondió con audacia otorgando toda la confianza al pueblo. Y la claridad de dicha afirmación convertirá esta cuestión en un asunto insoslayable frente al que, de entonces en adelante, habrá que tomar posición, ya sea tratando de otorgar al pueblo esa confianza, ya sea esforzándose para que no le sea concedida.

Con todo, Mariana, al proponer la idea de limitar el ejercicio de los poderes públicos, exploró posibilidades que en el futuro adquirirían un papel central en la conformación de los regímenes políticos. Recordemos los postulados básicos que el jesuita español consideró a tal efecto:

- 1) Respeto de los principios fundamentales del derecho natural moderno, principios que se concretaban en el rechazo de la esclavitud y la conquista.
- 2) Separación y jerarquización de los poderes: la soberanía de la república es un bien común del pueblo superior al poder del rey, lo que abre las puertas y legitima tanto la práctica de aconsejar al monarca como la de constreñir su margen de maniobra, si es preciso a través del tiranicidio. El poder legislativo se constituye alrededor de todo el conjunto de principios fundamentales o constitución, de las leyes y de la reunión de las asambleas del pueblo.
- 3) El rey sólo ejerce el poder ejecutivo, el cual se sitúa por debajo del legislativo y se ve limitado y controlado por todo tipo de contrapoderes.

En definitiva, el papel que otorga al pueblo hace de Mariana, pese a haber confiado al rey un poder ejecutivo limitado, un teórico de la república popular, república que gira alrededor de un gobierno mixto caracterizado por un poder legislativo que pertenece a la esfera de la soberanía popular y por un poder ejecutivo controlado que queda en manos de un rey.

Conviene analizar a partir de aquí qué camino siguieron las ideas de Juan de Mariana hasta reaparecer en Francia en el momento de la creación, precisamente, de una república basada en la soberanía popular efectiva, esto es, entre 1789 y 1794. De hecho, de dicha república nos ha quedado un nombre: el de *Marianne*...

Las ideas de Mariana penetran en Francia con Enrique IV...

La historia del viaje de las ideas de Mariana a través de las fronteras es bien larga. La resumiré aquí en tres tiempos.

Primer tiempo. ¿Cómo se introdujeron las ideas de Mariana en Francia?

Después del tiranicidio de Enrique III, Enrique de Borbón se convirtió en el heredero del trono y, como es sabido, trató de resolver la crisis en la que las guerras de religión tenían sumido al país. El que se convertiría en el futuro rey Enrique IV nació en el seno de una familia protestante y se fue convirtiendo una y otra vez –en el momento de su coronación, en 1589, era protestante-. El caso es que el citado monarca se dispuso a resolver el problema religioso. Entre los apoyos con los que había contado para alcanzar el poder se encontraba el de los jesuitas. En 1595, Enrique IV pensó que una buena solución para el problema de la religión era convertirse al catolicismo y hacer que el Papa aceptara la coexistencia de los dos cultos en el Reino de Francia. Y Enrique IV, católico de nuevo, se hizo con los servicios de un confesor: jesuita. Fue por ahí por donde los jesuitas se introdujeron en el Reino de Francia e hicieron que sus ideas se extendieran por todos sus confines: por la puerta real.

Había, sin embargo, dos partidos que se presentaban como los adversarios de los jesuitas: el partido ultra-católico de la Liga, por un lado, y, por el otro, un partido ultra-protestante. Ambos partidos rechazaban una solución a las guerras de religión que pasara por cualquier forma de coexistencia de los distintos cultos. Cuando, en 1610, Enrique IV fue asesinado, los dos partidos acusaron a los jesuitas de haber justificado el tiranicidio. La agudeza de esta hábil calumnia radicaba en el hecho de que, al mismo tiempo, y pese a todo, permitía legitimar la eliminación de Enrique IV, lo que logró sembrar buenas dosis de confusión en el país.

Entre las personas que asumieron la defensa de la política de Enrique IV y de los jesuitas se encontraba una mujer, una mujer tan importante como olvidada en la actualidad: Marie de Gournay. Marie de Gournay había entablado amistad con Montaigne, quien le confió la delicada tarea de publicar sus ensayos. En 1610, escribió una carta abierta a la esposa de Enrique IV, Marie de Médicis, próxima al partido ultra-católico, la cual dejaba que las calumnias contra los jesuitas se extendieran. El texto de Marie de Gournay se titulaba *Adieu de l'âme du Roy de France et de Navarre, Henry le Grand. Avec la défense des Pières Jésuites*⁹. Pero de Gournay no logró evitar que las calumnias se impusieran, con lo que los jesuitas fueron prohibidos en Francia y libros de Mariana y de Bellarmin fueron condenados y quemados en la plaza de la Catedral de Notre-Dame de París. Corría el año 1610. Y fue por causa de esta condena por lo que un grupo de estos jesuitas partió hacia América, donde se preocuparon por la protección de los indios en el interior de sus tierras¹⁰.

Sea como sea, la lectura de los textos de Marie de Gournay nos enseña que debemos al partido ultra-protestante de la Francia de principios del siglo XVII la expresión peyorativa francesa “jesuitas españoles”.

⁹ “Adiós al alma del Rey de Francia y de Navarra, Enrique el Grande. Con la defensa de los Padres Jesuitas”. Véase Gournay, Marie de (2002): *Œuvres complètes*, Paris: Champion.

¹⁰ Para un excelente estudio de este episodio histórico, véase Lugon, Clovis (1949): *La République communiste chrétienne des Guaranis, 1610-1768*, Paris: Éditions Ouvrières.

...y después pasan a Inglaterra

Segundo tiempo. El debate acerca de las ideas políticas de Mariana y de Bellarmin en la Inglaterra del siglo XVII.

En Inglaterra, la conflictividad política y social enfrentaban la Iglesia anglicana con la realeza –de entrada, con Jacobo I y, más adelante, con Carlos I-, que se sentía tentada por la posibilidad de establecer una monarquía absoluta de derecho divino y católica, monarquía de la que Hobbes ofreció un modelo particularmente despótico¹¹. A su vez, el fanatismo calvinista condujo a la proliferación entre el pueblo de todo un rimero de sectas protestantes que aspiraban a librarse de las exclusiones practicadas por estas Iglesias que se pretendían dominantes. Y la multiplicación de las sectas alimentó cierto sentido de la tolerancia o, lo que es mejor, contribuyó a definir con claridad la reivindicación de una libertad religiosa entendida como derecho humano.

La Primera Revolución inglesa vino marcada, en sus comienzos, por un rico movimiento de ideas y de luchas populares que convergieron, durante la década de 1640, en la campaña en favor de una constitución popular. Los demócratas de la época proponían una teoría política nutrida, en parte, de las ideas que recoge la obra de Mariana, empezando por la necesidad de establecer una constitución sobre unos principios fundamentales llamados “birthrights” –derechos de nacimiento- y que constituían una continuación de los derechos de la humanidad enarbolados por los miembros de la Escuela de Salamanca: la humanidad es una, nace libre y posee derechos que los poderes públicos tienen el deber de proteger.

Estos demócratas lograron revivir la idea de un contrato social previo entre ciudadanos que eligen sus gobernantes y que dan su consentimiento a la acción por estos emprendida; la idea, otra vez, de una jerarquización y de una separación de los poderes, con una soberanía popular reconocida y un legislativo que controla un ejecutivo que es visto como una instancia siempre peligrosa.

Y estos demócratas ingleses fueron combatidos por Cromwell y su partido, quienes los llamaban, de forma peyorativa, “Levellers” –“Niveladores”-, pues defendían principios de igualdad en los derechos y de soberanía popular. Conviene señalar que el insulto cromwelliano –“Levellers”, “Niveladores”-, dirigido a quienes reclamaban la igualdad en los derechos, no ha desaparecido, sino que reaparece cada vez que una experiencia como la de los demócratas ingleses de la década de 1640 se pone en marcha¹².

¹¹ Véase, en particular, su *Léviathan*, de 1651. Una buena versión castellana puede encontrarse en *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza, 2004. Teórico de la contrarrevolución en Inglaterra, Hobbes se refugió en la corte del rey de Francia en 1640, en los albores de la primera revolución inglesa.

¹² La Revolución francesa vio resurgir esta misma interpretación despectiva de los hechos a partir del momento en que la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* fue sometida a votación. El análisis del historiador Alphonse Aulard lo muestra con total claridad: “¿Qué pasó exactamente con este principio o dogma

Los Levellers ingleses hicieron progresar la teoría política relativa a la organización concreta de la soberanía popular abriendo el derecho al sufragio lo máximo posible. Por ejemplo, tuvieron lugar interesantes debates acerca de la necesidad de incluir en la *city* a las clases domésticas, el estatus de cuyos miembros, privados como estaban de derechos políticos, había sido visto hasta el momento como el propio de los esclavos de las ciudades antiguas. También las mujeres hicieron oír su voz reivindicativa. La campaña de los Levellers se concretó en un proyecto de constitución popular que llevaba el nombre de “The Agreement of the People” –“El Acuerdo del Pueblo”-. Huelga decir que los términos utilizados subrayaban la necesidad de que el pueblo fuese soberano hasta el punto de que pudiera elegir a sus diputados y controlarlos dando o negando su consentimiento con respecto a la acción política por ellos emprendida. Las elecciones de los diputados estaban previstas para cada año y debían realizarse el 1º de mayo, fecha de las asambleas políticas de los pueblos germánicos¹³.

El tiranicidio era una consecuencia del derecho de resistencia a la opresión. De hecho, fue por el ejercicio, precisamente, de tal derecho por lo que, en 1649, el rey Carlos I fue ejecutado. A su vez, la tiranía del Lord Protector Cromwell indujo la aparición del libro de Edward Sexby, una nueva legitimación del tiranicidio que fue escrito en la cárcel, en 1657, con el fin explícito de atemorizar al nuevo tirano¹⁴.

En cualquier caso, al “Agreement of the People”, la constitución que se trata de introducir durante el período revolucionario que se abre en 1640, contiene los principios del derecho natural, principios que el poder legislativo deberá respetar en el ejercicio de sus actividades y que no persiguen otra cosa que la constitución de una república –de una *Commonwealth*- que haga efectiva la soberanía del pueblo.

La dictadura militar de Cromwell se encargó de encarcelar a buena parte de los Levellers y de condenarlos al olvido. No obstante, sus ideas fueron

de la igualdad que fue objeto del artículo primero de la Declaración? ¿Quisieron decir los redactores de este artículo que todos los hombres nacen con la misma fortaleza corporal y de espíritu? Esta estupidez les fue atribuida más adelante por parte de estúpidos adversarios. ¿Quisieron decir que es de desear que las instituciones corrijan tanto como les sea posible las desigualdades naturales, es decir, que tiendan a conducir a todos los hombres a un tipo medio de fuerza física e intelectual? Esto supondría bajar el nivel, comprimir la evolución. Todo esto ha sido dicho y reivindicado, pero más adelante y por parte de otros. El significado evidente de este artículo es que un elemental sentido de la equidad nos ha de impedir que las instituciones añadan desigualdades artificiales a las desigualdades naturales”. Véase Aulard, Alphonse (1901): *Histoire politique de la Révolution française*, Paris: Armand Collin, p. 47.

¹³ Estas referencias a tradiciones que no proceden de la antigüedad griega y romana pero que se entremezclan con ella, al igual que las que Mariana hacía con respecto a la Corte de Aragón, merecerían ser desarrolladas. Sin embargo, se trataría de un análisis que escapa a las posibilidades de este texto. Sobre las Revoluciones inglesas, véase Hill, Christopher (1983): *Mundo trastornado: ideario popular extremista en revolución inglesa*, Madrid: Siglo XXI. Véanse también los trabajos de Olivier Lutaud: *Cromwell, les Niveleurs et la République*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967; *Des révolutions d’Angleterre à la révolution française: le tyrannicide*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1973; y *Les deux Révolutions d’Angleterre*, Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

¹⁴ Sexby publicó un panfleto que llegaba por título *Killing no morder* y que tradujo al francés en 1658 bajo el amparo del pseudónimo de William Allen. Véase Sexby, Edward (1980): *Tuer n’est pas assassiner*, Paris: Champ Libre.

retomadas bien pronto, sin ir más lejos en la los *Two Treatises of Government* que John Locke publica en 1690.

La hermenéutica lockeana no está exenta de problemas. Existe un buen número de interpretaciones que presentan la obra de Locke como la de un teórico del capitalismo o del “liberalismo económico” y del colonialismo esclavista. Al mismo tiempo, otras interpretaciones apuntan a todo lo contrario. Es preciso que buenas dosis de luz se proyecten sobre este debate que se ido volviendo cada vez más opaco. Mientras, me arriesgaré a decir lo que pienso de la obra de Locke¹⁵.

En el *Primer tratado sobre el gobierno civil*, Locke critica la teoría, favorable a una monarquía absoluta de derecho divino, que sostiene Filmer¹⁶. Y lo hace citando los libros de Bellarmin y de los jesuitas combatidos por Filmer. Como es sabido, es en el *Segundo tratado* donde Locke desarrolla una teoría del gobierno civil completa. Pues bien, en este segundo texto el filósofo inglés recoge varias ideas que habían sido propuestas por los Levellers, en especial las relativas a la necesidad de redactar una constitución que venga precedida por una declaración de los derechos del hombre que actúe como elemento fundador de una sociedad política¹⁷. En efecto, Locke recoge el testigo dejado por Mariana y los Levellers y afirma el conjunto de principios que uno y otros habían reivindicado: una soberanía popular efectiva, la separación del legislativo, órgano supremo, y el ejecutivo, que debe ser objeto de un control minucioso, y la jerarquización de los poderes.

Asimismo, Locke desarrolla con detalle el cuadro histórico esbozado por Mariana. De entrada, nos habla de un estado social primitivo de la humanidad, que él denomina *estado de naturaleza*, en el que la sociabilidad natural del hombre puede desplegarse sin impedimentos. Se trata de un estado de naturaleza donde todos los hombres viven cerca los unos de los otros y donde no se dan relaciones jerárquicas ni de dominación. En Locke, pues, el derecho natural es la expresión de la *ley natural* que actúa como poder legislativo regulador de las relaciones entre los moradores de tal estado de naturaleza. Así, el origen del legislativo se encuentra en el corazón y en la razón de cada ser humano, que lo empujan a ser libre y a respetar este mismo derecho en todos los demás. Pues bien, esta reciprocidad del derecho, que se deriva de la idea de unidad del género humano, permite concebir un derecho a la vez *personal* y *universal* que aquí

¹⁵ Para dos interpretaciones diametralmente opuestas, véanse las obras de C.B. Macpherson (*The Political Theory of Possessif Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1962) y de James Tully (*A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980). En la primera de ellas se presenta a Locke como un teórico que acepta la sociedad capitalista, mientras que la obra de Tully se opone a esta interpretación, a mi modo de ver con justicia. Véase también la primera parte de Gauthier, Florence (1992): *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802*, Paris: PUF.

¹⁶ Véase el *Primer tratado sobre el gobierno civil*, donde los principios de los que parten Filmer y sus adeptos son desenmascarados y refutados. Véase también Filmer, Robert (1991) [1648]: *Patriarcha and other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁷ *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. XI (“Del alcance del poder legislativo”).

podemos identificar como una contribución específica al camino abierto por la Escuela de Salamanca.

En cuanto a la fuente del poder ejecutivo, Locke la sitúa en el *hecho* de que, en el estado de naturaleza, si una persona ha lesionado a otra, la persona lesionada tiene el derecho a oponer resistencia a esta opresión y a restablecer la justicia, sea por sus propios medios o a través de la ayuda de los demás. De hecho, es precisamente la injusticia o el abuso de la fuerza lo que, según Locke, incitó a los humanos a unirse en sociedad con el objetivo de establecer instituciones capaces de hacer respetar el derecho de los débiles y de los oprimidos en caso de violación de las leyes naturales. Así, la idea de justicia entre los hombres aparece como la fuente de este derecho de resistencia a la opresión. Nos encontramos, pues, ante un enfoque racional específico para el cual la razón se muestra sensible a la igualdad en los derechos y a la humanidad. No se trata de cualquier tipo de razón: sin ir más lejos, la idea de razón que aquí se maneja difiere radicalmente de la propia del racionalismo desgajado de la sensibilidad hacia lo humano desarrollado por los opresores de la humanidad de todos los tiempos; se trata, mejor, de una razón sensible a la igualdad en los derechos de los humanos que, en consecuencia, podría ser presentada como *la razón humanista moderna*.

Sociedad civil y gobierno civil

A todo lo visto hasta aquí, Locke añade un análisis de la *sociedad civil* según el cual ésta, para poder existir plenamente, precisa el establecimiento previo de un gobierno también *civil*: como puede observarse, la civilidad de la sociedad y del gobierno no pueden sino funcionar conjuntamente.

Últimamente se ha abusado mucho del término “sociedad civil”, que ha sido interpretado de un modo harto distinto del que propuso Locke. Efectivamente, hoy se entiende la sociedad civil como una esfera que existiría al margen de los poderes públicos. En cambio, en Locke, como en Mariana, corresponde a la sociedad civil el ejercer importantes poderes públicos, pues es la fuente y el depositario de la soberanía popular y del legislativo, los cuales, como se ha visto ya, forman conjuntamente el poder supremo, esto es, el poder que, si es necesario, hace uso del derecho a resistir a la opresión y a restablecer la justicia. El contrasentido de la definición actual de sociedad civil, que descansa en una mala interpretación de los conceptos de *sociedad civil* y *gobierno civil* propios de la filosofía del derecho natural moderno, es, pues, flagrante. Prueba de ello la tenemos en la visión de la sociedad como algo opuesto al Estado –nótese que se otorga al término “Estado” una mayestática mayúscula¹⁸–, visión que procede de teorías del despotismo como la de Bodin,

¹⁸ En las lenguas románicas la regla establece que sólo los nombres propios deben ser escritos en mayúsculas. El término “Estado”, pues, constituye una curiosa excepción que quizás se deba a una cuestión de conveniencia política.

que será retomada y acentuada por Hobbes, o como la de Cromwell, entre muchos otros, teorías todas ellas para las que el Estado se ha convertido en el adversario, si no en el enemigo, de la sociedad.

Nótese que, en estas teorías, la sociedad ya no tiene nada de *civil* en el momento de su constitución. A este respecto, conviene recordar que Marx, en su *Crítica del programa de Gotha*, escrita en 1875, recoge esta idea, propia de la filosofía del derecho natural moderno, según la cual corresponde a la sociedad civil la tarea de *civilizar el Estado*. A raíz de su crítica de la propuesta lassalleana de hacer del Estado la instancia educadora del pueblo, Marx escribe lo siguiente: “es preciso proteger la escuela de cualquier tipo de influencia que pueda proceder del gobierno o de la Iglesia. Bien mirado, en el Imperio pruso-alemán, [...] es el Estado quien precisa ser tenazmente educado por el pueblo”¹⁹.

Pero volvamos a Locke. Si en la obra del filósofo inglés la soberanía popular se reconoce como el elemento supremo, la cuestión de la organización concreta de la ciudadanía y de las asambleas de ciudadanos no sólo no se desarrolla, sino que, además, experimenta cierto retroceso con respecto a las propuestas de los Levellers. Donde sí se retomarán los planteamientos de los Levellers será en la Francia del siglo XVIII.

Ilustración y revolución en Francia

Tercer tiempo. La Francia revolucionaria.

En Francia, fue Mably quien reabrió la reflexión acerca del ejercicio efectivo de la ciudadanía, en particular en su libro *Derechos y deberes del ciudadano*, que escribió en 1758 y que fue publicado, según sus deseos, después de su muerte, a principios de 1789, una vez que la situación política se hizo favorable para la aparición de un libro de estas características. En efecto, fue la experiencia revolucionaria de 1789 lo que reanimó el debate sobre el derecho a la resistencia a la opresión. Y, de hecho, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, es un texto que condensa la teoría política propia de la tradición que había unido a figuras como Mariana y Locke. De entrada, su preámbulo resume las tesis marianianas, que aparecen enriquecidas por la contribución de los Levellers. Con todo, la *Declaración* adquiere un carácter constituyente, pues establece las condiciones sobre las cuales se deberán ejercer los poderes públicos.

No hay espacio aquí para entrar en los detalles del texto. Merece la pena – eso sí- que observemos cómo su artículo primero condensa la doctrina esencial de la Escuela de Salamanca: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales entre ellos”. ¿Cómo se explica la proximidad de este enunciado a las tesis de la Escuela de Salamanca? Conviene recordar que, en el momento de la aparición de la *Declaración*, el esclavismo campaba a sus anchas en las colonias de

¹⁹ Traducido de la versión francesa. Véase Marx (1972) [1875]: *Critique du programme de Gotha*, Pekín: Éditions en langues étrangères, p. 29.

América y sobrevolaba enseñoreado sobre este mundo de finales del siglo XVIII como lo había hecho durante el siglo XVI y como lo haría todavía más durante el XIX. Asimismo, se consolidaba en las colonias una nueva forma de opresión: la de los intereses del comercio, que aspiraban a enriquecer las metrópolis tras haber hecho fortuna gracias a la especulación “milagrosa” sobre *el café azucarado presto a ser servido en las mesas europeas*²⁰.

La economía política tiránica: una nueva forma de opresión

Esta economía del café azucarado había sometido tres continentes a base de sangre y fuego: América, el lugar de su producción; África, por la deportación de cautivos que serían esclavizados en las plantaciones azucareras; y la India, que proporcionaba tejidos indispensables para la compra de estos cautivos africanos. La economía capitalista mostraba así su total desprecio hacia la humanidad. Mientras, en Europa, esta misma economía capitalista iniciaba una ofensiva de nuevo cuño. Se trataba esta vez no ya de la especulación sobre un producto superfluo del que se puede prescindir, como el café y el azúcar, sino de la especulación sobre los medios para la subsistencia de las clases populares: el grano y las harinas de sociedades que se habían convertido en grandes consumidoras de cereales.

Como respuesta a esta nueva forma de *economía política tiránica*, se forjó un nuevo derecho de la humanidad. En 1748, Montesquieu definió el derecho a la existencia del siguiente modo: “La limosna que damos a un hombre desnudo en la calle en ningún modo sustituye las obligaciones del estado, que debe a todos los ciudadanos una subsistencia asegurada, el alimento, la ropa necesaria y un tipo de vida que no sea contrario en lo más mínimo a la salud”²¹.

Nos hallamos, pues, ante el mismo proyecto que defendieron los miembros de la Escuela de Salamanca: la humanidad tiene el derecho a nacer libre, no esclava, derecho que los poderes públicos tienen el deber de proteger. Montesquieu, pues, aplica dicho proyecto a las condiciones de vida ordinarias del pueblo. Asimismo, hallaremos tal proyecto también en la definición de la finalidad de la sociedad que la *Declaración* de 1789 incluye: en su artículo segundo establece que “la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”.

Así, el derecho a la existencia como derecho de la humanidad se hallaba en el corazón de la Revolución francesa, lo que dio lugar a una lucha encarnizada entre el pueblo y sus opresores –señores feudales y también productores y comerciantes capitalistas-, lucha en la que se debatía la cuestión

²⁰ Véanse Williams, Eric (1944): *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press; y Gauthier, Florence (2003): “L’escalvage en héritage”, en C. Liauzu (ed.), *Violence et Colonisation*, París: Syllepse.

²¹ Montesquieu (1987) [1748]: *Del espíritu de las leyes*, Madrid: Tecnos, cap. 29. Sobre este mismo tema, véase también Gauthier, Florence e Ikni, Guy-Robert (eds.) (1988): *La Guerre du blé au XVIIIe siècle. Critique populaire du libéralisme économique*, París: Passion chez Verdier.

del acceso del campesinado a la propiedad de la tierra, que hasta el momento estaba distribuida según un régimen marcadamente monopolista, así como la cuestión de la producción de los medios de subsistencia para todo el mundo; todo ello, sin olvidar la lucha por la libertad de las colonias francesas de América y por la abolición de la esclavitud, que se logró durante 1793 y 1794.

“El pueblo es bueno, sólo el magistrado es corruptible”

Robespierre, uno de los hombres más calumniados de la historia, fue un continuador de la filosofía del derecho natural moderno que retomó también las ideas de Mariana, ideas que por aquel entonces eran ampliamente debatidas. En su intervención en la Convención, como diputado de París, del 10 de mayo de 1793, Robespierre expuso detalladamente el objetivo de la puesta en práctica de la soberanía popular y los medios para lograrla.

El objetivo de la sociedad –sostuvo Robespierre–, es el de mantener los derechos naturales del hombre, el principal de los cuales es “el de garantizar la conservación de su existencia y de su libertad”²². Asimismo, el revolucionario francés reafirma la necesidad de confiar en el cuerpo soberano que es el pueblo: “Toda institución que no suponga que el pueblo es bueno y el magistrado corruptible es una institución viciosa”²³. En efecto, Robespierre sitúa la posibilidad de la corrupción de los gobiernos en el exceso de su poder y en su independencia con respecto a la vigilancia del soberano, esto es, del pueblo.

Entre los remedios que propone para evitar este doble abuso, analiza diversas posibilidades, ya ensayadas, como el equilibrio de poderes propio de Gran Bretaña, que juzga claramente insuficiente –así lo ponen de manifiesto los casos de corrupción de los parlamentarios–. Asimismo, reflexiona acerca de la propuesta de un tribunal popular encargado de denunciar los abusos de poder del jefe del ejecutivo. Se trata de una institución de la república romana que ya fue considerada por Mariana y que Robespierre valora en unos términos que se adecúan a las circunstancias del momento histórico que está viviendo: “¿Qué importan las combinaciones que pretenden equilibrar la autoridad de los tiranos? ¡Es la tiranía, lo que debemos extirpar! Esta es la razón por la que no soy partidario de la institución del tribunal. La historia no me ha enseñado a respetarlo. No albergo ni un ápice de confianza en que hombres débiles o corruptibles puedan hacerse cargo de tan alta causa. [...] Sólo hay un tribunal popular que yo pueda respetar: el pueblo en sí. Es a cada parte de la república francesa a la que conviene otorgar el papel de tribuno. Y es cosa fácil organizar este sistema de manera que la acción del pueblo convertido en tribunal se

²² Para un buen compendio de los discursos de Robespierre, véase Bosc, Y., Gauthier, F. y Wahnich, S. (eds.) (2005): *Por la felicidad y por la libertad (discursos de Robespierre)*, Barcelona: El Viejo Topo. Véase el Artículo 2 del “Proyecto de declaración de los derechos”.

²³ *Ibid.*, art. 19.

desempeñe lejos de las tempestades de la democracia absoluta y de la pérvida tranquilidad del despotismo representativo”²⁴.

Con todo, Robespierre redujo la duración del mandato de los magistrados y el alcance de sus poderes. Todos estos magistrados o agentes del ejecutivo debían ser elegidos, a la vez que se los consideraba responsables frente a sus electores. Pero, sobre todo, esta República se articuló, contrariamente a lo que cuentan las leyendas de una historiografía que rechaza lo evidente, de forma harto descentralizada. Robespierre lo dejó meridianamente claro: “Huid de la manía antigua de los gobiernos de gobernar demasiado; dejad a los individuos, dejad a las familias el derecho de hacer lo que no daña a los demás; dejad a los municipios el poder de regular por sí mismos sus propios asuntos en todo lo que no incumba esencialmente a la administración general de la República. En una palabra, devolved a la libertad individual todo lo que no pertenece por naturaleza a la autoridad pública, y así dejaréis con muchos menos recursos a la ambición y a lo arbitrario”²⁵.

Asimismo, Robespierre reflexiona ampliamente acerca del derecho de resistencia a la opresión sirviéndose de los planteamientos que habían hecho suyos quienes, como el propio Mariana, habían abogado por el tiranicidio. Dice Robespierre: “Aquel que es independiente de los hombres se vuelve rápidamente independiente de sus deberes, lo que permite una impunidad que es madre de la protección de los criminales: cuando el pueblo deja de ser temido, pasa a ser subyugado”²⁶.

De este modo, la experiencia de la Revolución, que fue también la de la primera república francesa, permitió al movimiento popular profundizar en la teoría y en la práctica de una República democrática de soberanía popular efectiva caracterizada por una renovación de los gobiernos locales rurales y urbanos, que constituyeron la semilla de esta tentativa de realización del derecho a la existencia en el marco de una *economía política popular*, como así la denominó el propio Robespierre²⁷. De hecho, el mantenimiento o no de la relativa independencia local de los ayuntamientos sigue siendo, todavía hoy, el auténtico caballo de batalla de la contienda entre las tendencias despóticas y las tendencias democráticas en Francia. El mero hecho de que dicho país albergue más de 36.000 ayuntamientos da prueba de ello.

Reaparición de Mariana

¿Qué fue, finalmente, de Mariana? Helo aquí. Apareció durante la Revolución francesa junto a otros nombres –“jacobins”, “cordeliers”,

²⁴ *Ibid.* Véase el discurso de 10 de mayo de 1793 “Sobre la constitución”.

²⁵ *Ibid.* Extraído también del discurso de 10 de mayo de 1793.

²⁶ *Ibid.* Véanse los artículos 27 a 31 del “Proyecto de declaración de los derechos”.

²⁷ *Ibid.* Véase otra vez el discurso “Sobre la constitución”. Para un análisis de la “desaparición” de esta remarcable expresión, véase Gauthier, Florence (1988): “De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique, 1775-1793”, en F. Gauthier y G.R. Ikni (eds.), *op. cit.*

“feuillants” y “Triumvirat”, entre otros- que, como el de Mariana, hacían referencia a las guerras de religión que dividieron la Francia del siglo XVI. Fue la contrarrevolución la que retomó estos nombres nacidos dos siglos atrás. También el de Mariana.

En los archivos del “Comité de vigilancia” del Ayuntamiento de Lodève, en el departamento del Hérault, el historiador Émile Appolis encontró los documentos relativos al caso de un secretario del rey que había sido detenido por sus actividades contrarrevolucionarias. Este hombre utilizaba, en sus libelos, el nombre de Mariana –convertido en “Marianne”- para referirse a la República. Sostiene Appolis que, en la época de la Revolución, “el término ‘Marianne’ era empleado por los adversarios de la República en un sentido peyorativo”²⁸.

El de “Marianne”, pues, era el insulto con el que la contrarrevolución se refería a la República proclamada tras la Revolución del 10 de agosto de 1792. Esta formulación dotaba al término de una connotación peyorativa que trataba de vincular la República francesa no con una experiencia política aristocrática como lo habían podido ser la Roma antigua, la Venecia moderna o incluso la Commonwealth de Cromwell, sino, precisamente, con las teorías políticas del derecho a la resistencia a la opresión y del principio de la soberanía popular efectiva.

Así, el nombre dado a la República francesa no fue, como se ha dicho de forma un tanto precipitada en alguna ocasión, la simple adopción de un nombre de mujer habitual en Francia, como tampoco fue la conversión al femenino de un nombre masculino que aparecía en una canción occitana²⁹. Este término convertido en el nombre propio de la República francesa designaba, en los albores de la misma, aquello que tanto había escandalizado durante la era moderna: un proyecto de república de soberanía popular que confiara abiertamente en el pueblo, no como “un rebaño de criaturas humanas metidas en un rincón del globo”, según reza la expresión de Robespierre, sino, bien al contrario, como un pueblo constituido sobre la base de un contrato social para establecer una constitución en la que les poderes públicos fuesen separados y jerarquizados. En dicho régimen, el poder legislativo quedaría por encima del ejecutivo, que era visto como una entidad consubstancialmente peligrosa, y, en caso de conflicto grave, el derecho de resistencia a la opresión permitiría, a través de distintos medios –el debate, la responsabilización de los

²⁸ Appolis, Émile (1953): “Sur l’appellation de Marianne donnée à la République”, en *Annales Historiques de la Révolution Française*, p. 269.

²⁹ Ésta es la versión dada en Agulhon, Maurice y Bonte, Pierre (1992): *Marianne: Les images de la République*, París: Gallimard. En este estudio, los autores hacen notar, apropiadamente, la aparición del nombre de “Marianne” durante la época de la Revolución para designar la República francesa. Asimismo, los mismos dan fe de la existencia de una canción occitana titulada “La garisou de Marianno” –“La curación de Mariano”-: “Marianno, trop attaccado / D’uno forto malautié / Ero toujours maltratado / Et mourio de caytibié” (“Mariano, demasiado debilitado / Por una grave enfermedad / Era siempre maltratado / Y murió de miseria”). Sin embargo, no existe ningún indicio que nos permita pensar que la elección del nombre “Marianne” para designar la República proceda de esta canción. Lo que sí pudo ocurrir es que, una vez adoptado el término, el texto de la canción fuese utilizado para designar la República de forma peyorativa, tal y como sugirió con agudeza Émile Appolis, quien encontró una versión de la canción donde aparecía el término femenino: “Marianne”.

representantes, el castigo de los delitos de los representantes y de los agentes del ejecutivo, manifestaciones y hasta la insurrección individual o colectiva-, devolver a la soberanía del pueblo su carácter efectivo.

Hasta el momento, la investigación contemporánea de las diversas teorías del republicanismo no han identificado ni tomado en consideración de forma significativa las teorías de las revoluciones de los derechos naturales del hombre y del ciudadano, revoluciones conducidas por distintos pueblos y corrientes de pensamiento durante todo la era moderna. Estudiosos como Quentin Skinner, autor de tres interesantes trabajos sobre la “libertad antes del liberalismo”, y Philip Pettit, que insiste en el concepto de “libertad como ausencia de dominación”, parecen haber redescubierto ciertos conceptos de la tradición republicana³⁰. Se echa en falta todavía, sin embargo, la comprensión del concepto político central, esto es, el de soberanía popular, caracterizada por la *confianza* puesta en el pueblo y, si se me permite en una época como la nuestra, donde un sentimiento tal parece totalmente fuera de lugar, en el *amor hacia el pueblo y hacia la humanidad*. Pues, finalmente, de algún modo habrá que responder a la pregunta central de la política: ¿Quién, en última instancia, debe tomar la decisión política? O, si se prefiere así, ¿quién ejerce el poder supremo, el poder de decisión, el poder soberano? Bien mirado, de lo que se trata finalmente es de tomar decisiones. Pues bien, ¿quién debe hacerlo? Empezar a hacerse este tipo de preguntas y a tratar de responderlas es el camino más directo para introducirse y reapropiarse del espacio público... de la política.

³⁰ Skinner, Quentin (1997): *Liberty before liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press; Pettit, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.